

Francisco de Osuna y Santa Teresa de Jesús. Algunas notas sobre la historia de la mística cristiana en la España del siglo XVI

Rafael M. Pérez García¹
(Universidad de Sevilla)

1. Olvido y memoria de la tradición mística. Los estudios sobre Santa Teresa y la recuperación de fray Francisco de Osuna.

Censura, vigilancia, conflicto y reescritura de la historia fueron algunas de las coordenadas que marcaron el desarrollo de la historia de la espiritualidad y de la literatura espiritual en la España de los siglos XVI y XVII (Vega 2014; Pérez García 2006, 2008 y 2012a). Ello propició un continuo proceso de selección o arrumbamiento de autores y textos espirituales que no solo distinguió y determinó el éxito social y eclesiástico de unos, sino también la pérdida de la memoria de otros, cuando no su condena y prohibición e incluso una completa desaparición. De modo que cuando se llegue al siglo XVIII, una serie de autores espirituales españoles del siglo XVI conservaban su prestigio, cuando no habían sido elevados a los altares y continuaban siendo utilizados en la práctica devota de forma generalizada. Otros, sin embargo, que alcanzaron una enorme difusión editorial y social en su tiempo, habían quedado olvidados y preteridos. El definitivo triunfo del racionalismo en el siglo XVIII y la fractura cultural ligada al paso al mundo contemporáneo generaron un absoluto desprestigio intelectual del misticismo y de la literatura mística, asociados ahora al fanatismo irracional del sentimiento religioso cuando no directamente a las patologías mentales que podían aquejar al espíritu humano. Esta opinión se extendió también en el seno de amplios sectores eclesiásticos e intelectuales católicos del siglo XIX, lo que contribuyó aun más al descrédito de lo que siglos atrás había llegado a considerarse culmen de la reflexión teológica y centro por excelencia de la experiencia cristiana. Aunque es cierto que diversos autores del Quinientos, como fray Luis de Granada u otros, nunca dejaron de leerse ni de utilizarse en los medios sociales devotos, parece obvio que aquella coyuntura histórica fue determinante para la generación de un catolicismo espiritualmente empobrecido y emocionalmente casi aniquilado. Es ésta una historia pendiente aún de ser escrita.

En la segunda mitad del mismo siglo XIX en que la tradición espiritual católica agonizaba en Europa occidental, comenzó un proceso de redescubrimiento de la mística que partió de estudiosos de muy diferente perfil ideológico e intelectual. Evidentemente, el desarrollo de la psicología fue un acicate para muchos de ellos, que vieron en los textos místicos una puerta abierta a la psique humana; otros buscaban unas raíces religiosas que habían perdido o desconocían, cuando no, trataban simplemente de acercarse a aquella enorme literatura fósil para poder incluirla en las sistematizaciones, tan en boga entonces, de las producciones filosóficas o literarias de cada país. Una obra fundamental que responde a ese preciso contexto cultural es la del francés Paul Rousselot (1833-1914), *Les mystiques espagnols*, publicada en París en 1867 y llamada a ejercer una influencia notable a lo largo del tiempo. Rousselot, profesor entonces de filosofía en el Liceo Imperial de Dijon y que llegaría a ocupar un lugar destacado en el panorama pedagógico de la Tercera República, escribió un voluminoso tratado de 500 páginas organizadas en catorce capítulos. La parte central de la obra está constituida por estudios monográficos

¹ El autor de este artículo participa como investigador en uno de los equipos de la Red temática de excelencia "Identidades conversas desde el siglo XV al XVII: Descreimiento, asimilación, mística, nueva ortodoxia" (Ref. FFI2016-81779-REDT/AEI).

dedicados a once autores españoles de espiritualidad: Alejo Venegas y Pedro Malón de Chaide (capítulo 1); Juan de los Ángeles y Diego de Estella (capítulo 2); Juan de Ávila (capítulo 3); Luis de Granada (capítulo 4); Luis de León (capítulos 5, 6 y 7); Santa Teresa de Jesús (capítulos 8 y 9); para acabar con lo que denomina *Escuela de Santa Teresa*, a saber, San Juan de la Cruz (capítulo 10), Jerónimo Gracián y Juan de Jesús María (capítulo 11). Esta nómina es representativa de la literatura espiritual española de los siglos XVI y XVII que había sobrevivido al paso del tiempo, y, aunque en ella se menciona a algunos otros escritores, como Pedro de Alcántara, todo parece orientarse al antes y después de Santa Teresa, convertida la carmelita en el punto central de la historia del misticismo español. Aunque Rousselot se esforzó por estudiar a cada autor en sí mismo, quedó así diseñada una visión histórica que giraba en torno a ella, donde lo anterior se reducía casi a meros antecedentes y lo posterior a derivados de lo verdaderamente relevante. Todo acaba leyéndose desde Santa Teresa. Desconozco hasta qué punto Rousselot era consciente de ello, pero, de hecho, tanto la perspectiva adoptada como la selección realizada eran claramente deudoras del propio proceso histórico de selección de autores y textos producida por la continuada práctica censora ejercida desde instancias inquisitoriales y eclesiásticas, así como de las sanciones favorables dictadas por la Iglesia sobre algunas de aquellas figuras mediante las correspondientes beatificaciones y canonizaciones: Teresa de Jesús había sido beatificada en 1614, Ignacio de Loyola en 1609 y canonizado en 1622, el mismo año de la beatificación de Pedro de Alcántara; el proceso de beatificación de San Juan de la Cruz comenzó en 1627, etc. Estos acontecimientos resultarían a la postre decisivos en la evolución de la propia literatura espiritual en lengua castellana en los siglos siguientes.

Sin proponérselo, Rousselot nos ofrece en *Les mystiques espagnols* una gigantesca radiografía del olvido, la de todos aquellos autores y textos cuya memoria se había perdido, cuyos nombres apenas era ya posible leer en indigestas bibliografías mamotréticas llenas de omisiones y errores (desde Waddingus a Nicolás Antonio), y cuyos ejemplares, otrora reeditados una y otra vez, habían perecido masivamente en la orgía de la Desamortización de los conventos desde 1836. Cuando ese mismo año se procedió a la nacionalización de los bienes del antiguo convento franciscano de Cifuentes (Guadalajara), el responsable de elaborar el inventario de los libros de su biblioteca se limitó a apuntar con desdén: “un crecido número de libros de sermones vidas de santos, Filosofía, Teología y Moral forrados en pergamino y viejos.”² Era el fin de un mundo percibido como caduco. Un superficial recordatorio nos pone sobre aviso de las dimensiones de aquel vacío: Rousselot no sólo omite cualquier mención al *Carro de dos vidas* de Gómez García y al *Exercitatorio de la vida espiritual* de García Jiménez de Cisneros, las dos primeras síntesis sistemáticas y completas de la mística cristiana escritas en castellano e impresas en 1500, sino que tampoco recuerda, ni en una sola ocasión, a autores tales como Francisco de Osuna, Bernardino de Laredo o Bernabé de Palma, los tres franciscanos que sistematizan en sendas obras la mística del recogimiento entre 1527-1535, todas ellas editadas en esos años (Andrés Martín 1994). Las dimensiones de la fractura de la continuidad cultural se percibe mejor si recordamos que Osuna y Laredo fueron leídos detenidamente por una Santa Teresa, objeto central del interés de Rousselot, que no escondió en sus escritos su atracción por ellos. Más aún, cuando Rousselot explica la vida de la santa y su evolución espiritual, otorga un papel relevante a su lectura de las *Confesiones* de San Agustín en 1553, pero pasa por alto el propio relato de Teresa en el capítulo 4 de la *Vida* acerca del *Tercer Abecedario Espiritual* de Osuna. Según Rousselot,

² Archivo Histórico Provincial de Guadalajara: Clero, caja 19. “Inventario de los bienes del suprimido convento de Franciscos observantes de la villa de Cifuentes. Año de 1536.”

tras la profesión de Teresa en el convento de la Encarnación de Ávila de 1535, habría seguido una época de transición de dieciocho años en la que

elle passait insensiblement de la dévotion au mysticisme, et celui-ci, comme un feu qui a longtemps couvé sous le cendre, allait bientôt se manifester avec éclat. Une lecture des *Confessions* de saint Augustin parait on avoir déterminé l'explosion définitive en 1553. Elle avait eu sa première vision plusieurs années auparavant, et elle pratiquait depuis longtemps déjà l'oraison mystique, mais avec interruptions, et sans se rendre compte ni des phénomènes, ni de conditions de la vie extatique. Ce qu'elle raconte de ses inquiétudes, de ses luttes avec elle-même, [...]. (Rousselot, 313)

Cuatro décadas más tarde, en 1908, en un artículo publicado en la revista *Bulletin hispanique* dedicado a *Les lectures de Sainte Thérèse*, Alfred Morel-Fatio (1850-1924) lamentaba la inexistencia de ninguna obra importante “sur la mystique espagnole au XVI^e siècle,” cargando con dureza no solo contra el libro de Rousselot sino también contra “nos voisins les Espagnols” que se contentarían, según el insigne hispanista francés, con encontrarlo incorrecto pero sin preocuparse por aportar nada mejor. Para Morel-Fatio, una de las carencias principales de Rousselot habría sido obviar la generación de literatura espiritual previa a Santa Teresa, que habría influido decisivamente en ella:

Dans Rousselot, nous n'apprenons rien sur la première phase du mysticisme péninsulaire qui a préparé l'éclosion du grand mouvement spirituel de la période suivante [...]. Pour ce qui concerne sainte Thérèse, Rousselot n'a pas recherché ce que sa méthode d'oraison doit aux spirituels antérieurs; [...] A vrai dire, ceux qui étudient exclusivement au point de vue psychique et physiologique peuvent faire abstraction des alentours, mais quiconque se propose de la remettre dans son milieu propre, à la place qu'elle occupe dans l'histoire du mysticisme espagnol, a le devoir de s'enquérir de ses maîtres et de ses inspireurs. Je ne traiterai pas pour le moment du mysticisme de Thérèse, étude qui doit porter en premier lieu sur les écrits de Francisco de Osuna et de Bernardino de Laredo; je pense le faire plus tard. (Morel-Fatio, 17-18)

Las indicaciones de Morel-Fatio acerca del camino a seguir para preparar la escritura de una obra completa sobre el misticismo español no cayeron en saco roto (Sáinz Rodríguez 1956, 110-111). Fundamental fue su advertencia acerca de la necesidad de publicar en la *Nueva Biblioteca de Autores Españoles* “un choix des principaux traités contemplatifs condamnés dans l'index de 1559, avec les oeuvres des maîtres spirituels de sainte Thérèse [...]” (Morel-Fatio, 17). Solo tres años más tarde, en 1911, apareció en dicha colección una edición del *Tercer Abecedario* de Osuna preparada por Miguel Mir,³ y en los años siguientes se publicaron también en la *NBAE* dos tomos con las obras de fray Juan de los Ángeles (tomos 20 y 24); a este mismo contexto intelectual corresponde la edición entre 1915 y 1924 de los nueve volúmenes de las obras de Santa Teresa a cargo del carmelita Silverio de Santa Teresa, aparecidos en la *Biblioteca Mística Carmelitana*. Si prescindimos de una traducción francesa del mismo *Tercer Abecedario* que se había ido publicando en fascículos entre los años 1899 y 1908, así como de la traducción por el P. Miguel Angel de Narbonne de cinco sermones de Osuna al francés aparecidos en 1904, antes de la edición de Miguel Mir (criticada en su tiempo por diversos defectos) ninguna

³ *Nueva Biblioteca de Autores Españoles*, t. XVI, Madrid, 1911, *Escritores místicos españoles*, t. I.

obra del franciscano había pasado por la imprenta desde que en 1638 se publicase en Madrid por última vez el *Tercer Abecedario* (Quirós García 2010, 196). Se trata de un dato claro que indica el olvido en que había caído Osuna durante más de dos siglos.⁴ A pesar de todo, si Morel-Fatio acertaba plenamente al advertir de la necesidad de estudiar a Osuna y Laredo para comprender a Santa Teresa, no era menos cierto que en aquel artículo seminal sólo dedicó cuatro páginas al primero y apenas dos al segundo (Morel-Fatio, 58-63). Osuna seguía siendo un desconocido, y su nombre volvía a la vida solo gracias a la llamativa referencia expresa contenida en la *Vida* de Teresa de Jesús y a que en los estudios teológicos, filosóficos y literarios sobre la mística que se estaban desarrollando de forma acelerada a comienzos del siglo XX, Santa Teresa ocupaba un lugar absolutamente central.

Las obras de teólogos católicos como Adolphe A. Tanquerey (1854-1932), Reginald Garrigou-Lagrange (1877-1964) y Juan González Arintero O.P. (1860-1928) recuperaron y sistematizaron la teología mística católica, resultando determinantes para su reivindicación en el conjunto de los estudios teológicos contemporáneos (Pérez García 2008, 16-17). Y toda una pléyade de estudiosos, sobre todo franceses, y en menor medida españoles y belgas, dedicaron cuantiosos esfuerzos al análisis científico de la mística que culminaron con la publicación en la década de 1920 de un conjunto significativo de monografías que cambiaron radicalmente el panorama intelectual e historiográfico (Andrés Martín 1994, 55). En el campo filológico y filosófico, la publicación de *L'amour divin. Essai sur les sources de Sainte Thérèse* (París-Burdeos, 1923) de Gaston Etchegoyen, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique* (París, 1924) de Jean Baruzi, *Sainte Térèse, écrivain* (Lille-Brujas, 1925) del abad Rodolphe Hoornaert, *Les mystiques des Pays-Bas et la littérature espagnole du XVI^e siècle* (Lovaina, 1927) de Pierre Groult, e *Introducción a la historia de la literatura mística en España* (Madrid, 1927a) de Pedro Sáinz Rodríguez (que obtuvo el Premio Nacional de Literatura), sentaron nuevas bases para la investigación.⁵ Especial relevancia tiene por lo que respecta a Santa Teresa y Osuna el libro de Etchegoyen, que dedica a sus maestros Morel-Fatio y Pierre Paris. En efecto, su meticuloso análisis sobre la concepción teresiana del amor divino lo acaba haciendo depender fundamentalmente del *Tercer Abecedario* y de la *Ley de amor santo* de Osuna, así como de la *Subida del Monte Sión* de Laredo, antes que de otros autores; dado el olvido en que cayeron esos franciscanos, habría sido Santa Teresa la transmisora a la posteridad de esa tradición espiritual (Etchegoyen 1923, 355-356). No debe dejarse de hacer notar que la confluencia de intereses de estudiosos tan dispares no fue en absoluto armónica, y en el seno del campo católico la investigación

⁴ Las causas de este olvido tenían que ver, lógicamente, con con el ejercicio de la censura y las restricciones inquisitoriales (Pérez García 2012a y 2013).

⁵ Las traducciones al español de estas obras, en caso de hacerse, tardaron mucho en llegar: el libro de Groult fue publicado en español solo en 1976 por la Fundación Universitaria Española, y Baruzi tuvo que esperar todavía más, hasta 1991, cuando salió en las colecciones de la Junta de Castilla y León. No obstante, la presencia de ejemplares de los libros de Etchegoyen, Hoornaert, Baruzi y Groult en numerosas bibliotecas españolas testimonia una recepción temprana. También los enfoques de muchos estudios a lo largo del siglo XX, interesados por la determinación de las fuentes empleadas por los místicos españoles, delata la filiación de perspectiva respecto a aquellos e, incluso, las propuestas de Morel-Fatio. Así, por ejemplo, *La escuela mística alemana y sus relaciones con nuestros místicos del Siglo de Oro* (Madrid, 1946) de Joaquín Sanchís Alventosa, *Saint Jean de la Croix et les mystiques rhéno-flamands* (París, 1966) de Jean Orcibal, *Estudios literarios sobre mística española* (Madrid, 1955) de Helmut Hatzfeld, o diversos trabajos de Pedro Sáinz Rodríguez. La creación de la colección *Espirituales Españoles* en la década de 1950, primero publicada por Juan Flors de Barcelona y continuada después hasta el presente bajo los auspicios de la Fundación Universitaria Española y la Universidad Pontificia de Salamanca, representa la culminación de todo un proyecto de investigación y la mejor expresión del mismo. La trascendencia del papel jugado por Pedro Sáinz Rodríguez en todo ello todavía no ha sido suficientemente apreciada por la crítica.

continuó desarrollándose en el marco de la censura eclesiástica, cuando no de la condena.⁶ No nos interesa ahora este tema, que merece una pormenorizada atención, sólo considerar que, finalmente, unos y otros, desde sus respectivas laderas, contribuyeron a un indudable salto adelante en el conocimiento.

El progreso de los estudios durante esos años sobre la mística española alcanzó finalmente a la figura de Francisco de Osuna. Si en 1908 Morel-Fatio apenas pudo recordar algunas páginas sobre Osuna debidas a cuatro estudiosos y publicadas en alemán o inglés (M. Wilkens, 1862; E. Boehmer, 1865; H. Ch. Lea, 1890; y G. Cunninghame Graham, 1907) (Morel Fatio, 61),⁷ pronto comenzaron a multiplicarse los trabajos sobre el franciscano de la mano del P. Miguel Angel de Narbonne, fraile capuchino. Desde 1903 había empezado a estudiar la obra de Francisco de Osuna, y con la colaboración de los también capuchinos Jaime Sala y José María de Elizondo fue adquiriendo poco a poco las ediciones antiguas de los *Abecedarios* (Ros 1936, X).⁸ Fue Narbonne el verdadero impulsor de las ediciones modernas de Osuna en traducción al francés, el idioma por excelencia de los estudios sobre espiritualidad a comienzos del siglo XX,⁹ al traducir cinco sermones de Osuna procedentes de dos de sus obras latinas, además de iniciar la publicación, finalmente inconclusa, del *Tercer Abecedario* en francés, aparecida paulatinamente en la revista *Orient* entre 1923 y 1932 (Quirós García 2010, 196). No

⁶ El contexto científico francés, donde coinciden integristas, católicos modernistas o racionalistas positivistas, es magníficamente referido en Jiménez Lozano 1991, 8-17. Referencias claves relativas al debate habido en las décadas de 1880 y 1890 sobre la supuesta histeria de Santa Teresa como explicación de sus fenómenos místicos extraordinarios en Madre de Dios & Steggink 1997, L.

⁷ Incluso en el Menéndez Pelayo de *La Ciencia Española* Francisco de Osuna no es sino un nombre con una confusa cronología de su obra (1954, vol. III, 43). En *La estética platónica en los místicos de los siglos XVI y XVII*, Menéndez Pelayo escribe: “De aquí la rareza extraordinaria de la mayor parte de los libros de este primer periodo, que para la mayor parte de los críticos incluso Rousselot, han sido tierra sin conquistar: libros extraños, [...] En el campo ortodoxo pueden citarse, entre otros muchos, a cual más raros, Fr. Juan de Dueñas, autor del *Remedio de pecadores*; Fray Pablo de León, que lo fue de la *Guía del cielo*; Fray Francisco de Osuna, insigne por su *Abecedario espiritual*; Fray Francisco Ortiz [...]” (Menéndez Pelayo 1956, 266). Pedro Sáinz Rodríguez apunta con pleno conocimiento de causa: “Es un hecho evidente que en la enorme obra de Menéndez Pelayo las páginas dedicadas propiamente a la mística española ocupan una mínima parte. Y es que en realidad a Menéndez Pelayo le interesaban casi exclusivamente los místicos artistas, los que eran grandes poetas, como San Juan de la Cruz o Fray Luis de León, o escritores eminentes, como Santa Teresa, Fray Luis de Granada, Fray Juan de los Ángeles y tantos otros. El género en sí, es decir, los problemas doctrinales de la teología mística, le interesó poco y lo encontraba monótono y cansado por la repetición constante de los asuntos y aun de las ideas. En realidad, en su tiempo, ni en Europa ni en España (salvo las páginas beneméritas del Padre Mir), se habían iniciado los estudios de espiritualidad, con la nueva técnica tan ampliamente desarrollada en estos últimos cuarenta años. Se da el caso curioso de que sea Morel-Fatio, como puede verse en su *Epistolario*, quien le impulsa a realizar estudios sobre la mística española, que al gran filólogo francés interesaba exclusivamente desde un punto de vista histórico. Fue él también quien incitó a don Marcelino a que incluyese unos volúmenes dedicados a la mística en la *Nueva Biblioteca de Autores Españoles*, que andaba planeando Menéndez Pelayo. Y Morel-Fatio, cuyo estudio sobre *Las lecturas de Santa Teresa* marca una época en los estudios de historiografía de nuestra espiritualidad, certeramente le aconsejaba: «Otra vez le recomiendo la publicación de un tomo o dos de los místicos, en los cuales se pondría algunos de los tratados condenados por el *Índice* de Valdés ... y después los maestros de Teresa: Osuna, Laredo, etcétera. Es de todo punto imposible estudiar el método de oración de la Madre, sin tener a la vista los antecedentes, hoy rarísimos y por eso desconocidos». Don Marcelino aceptó esta sugestión, como puede verse en los tomos dedicados a la mística en la *Nueva Biblioteca*.” (Sáinz Rodríguez 1956, 109-111)

⁸ El capuchino José María de Elizondo († 1922) ocupó un lugar relevante en los estudios franciscanos a comienzos del siglo XX, por más que su obra fuese silenciada e injustamente ninguneada hasta tiempos recientes (Arcelus 1995 y 1998). A ambos expresa su reconocimiento el propio Narbonne (1914, 1).

⁹ En 1907, por cierto, los carmelitas de París habían comenzado la publicación en francés de las obras de Santa Teresa (Conde 1987, 176): *Oeuvres complètes de Sainte Tèrese de Jésus*, traduction nouvelle par les Carmélites du premier monastère de Paris, avec la collaboration de Monseigneur Manuel-Marie Polit, évêque de Cuenca. Paris, 1907-1910.

obstante, su gran aportación a los estudios sobre Osuna fueron dos series de artículos que vieron la luz entre 1909 y 1915. La primera, titulada “Ossuna et Duns Scot ou la mystique de Saint François”, se publicó en la revista *Études franciscaines* en 1909-1911. La segunda, bajo el largo título de “La vie franciscaine en Espagne entre les deux couronnements de Charles-Quint ou le premier Commissaire Général des provinces franciscaines des Indes Occidentales,” apareció en la *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos* entre 1912 y 1915. Estos artículos, que suman más de medio millar de páginas, constituyen el primer gran estudio de la vida, la obra, el pensamiento y la influencia ejercida por Francisco de Osuna. En “Ossuna et Duns Scot ou la mystique de Saint François,” fray Miguel Angel, como gustaba de firmar sus artículos, muestra la incardinación de la espiritualidad del amor y la pobreza de Osuna en el espíritu de San Francisco de Asís sobre una arquitectura teológica de carácter escotista. Un carácter muy diferente presenta “La vie franciscaine en Espagne [...]” pues en esta serie de trabajos de corte histórico, Narbona pinta el fresco del franciscanismo español de la década de 1520 para ubicar en él a Francisco de Osuna: es la época del triunfo de la Observancia en 1517 sobre la conventualidad gracias a la Bula *Ite vos*, del generalato de Quiñones, de la implantación de la Orden en el Nuevo Mundo y del problema alumbrado que afecta a la provincia de Castilla. Se trata de una investigación crítica fundamental, pues organiza y somete a revisión las múltiples referencias biográficas y bibliográficas aportadas por cronistas y bibliógrafos en los siglos precedentes, reconstruyendo por primera vez la secuencia de las ediciones castellanas y latinas de Osuna así como la cronología básica de su vida como franciscano, en la que habría destacado su elección en 1528 como Comisario General de la orden franciscana para las Indias del mar océano. Finalmente, dedica uno de los artículos (el capítulo 6) a “Ossuna dans la littérature espagnole,” demostrando de una vez por todas que Osuna fue un autor popular y generalmente conocido en la España del Quinientos, a cuyas obras se refieren numerosos escritores de su tiempo y cuya autoridad se conservaría todavía en 1638, cuando el *Tercer Abecedario* fue impreso por última vez (Narbonne 1914, 1-62). El capítulo 7, como no podía ser de otra manera, se ocupa de “La extática doctora” (Narbonne 1915: 193-253) presentando a Osuna como “maître et le guide spirituel de la grande contemplative” a partir de la declaración expresa de la propia Santa Teresa sobre el *Tercer Abecedario*. Dada “l’incontestable influence du livre de François d’Osuna sur la séraphique Thérèse de Jésus,” el P. Miguel Angel intentó determinarla no solo mediante el análisis comparativo de los textos teresianos con los de Osuna, sino mediante el recurso al ejemplar del *Tercer Abecedario* usado y anotado por la Santa y conservado en el convento de San José de Ávila:

Il y a de cela huit ou neuf ans passés, nous dûmes à l’obligeance des religieuses du Carmel de Saint-Joseph d’Avila d’avoir entre nos mains, une journée entière durant, l’exemplaire, gardé parmi les reliques, du *Troisième Abécédair*e qui fut à l’usage de sainte Thérèse entre 1537 et 1582, pendant près d’un demi-siècle et nous eûmes la consolation de relever, une à une, les trois cents indications et plus par lesquelles la Sainte signalait, au fur et à mesure, les passages qui l’intéressaient plus particulièrement ou sur lesquels elle croyait utile d’insister ou de revenir. Donner en note des passages ainsi soulignés par elle-même à l’aide de croix, de coeurs, de mains indicatrices, de soulignés ou de crochets engageant dans la marge parfois des pages entières et commenter par ces passages, encore una fois, tous désignés et remarqués par elle, des enseignements bien authentiques et bien connus du *Château intérieur*, telle sera notre méthode. (Narbonne 1915, 196)

El artículo concluía con la expresión de la voluntad del P. Miguel Angel de hacer una edición fototipográfica de dicho ejemplar, con ocasión del cuarto centenario del nacimiento de la Santa que en aquel ya lejano 1915 se celebraba, entendiendo que las anotaciones manuscritas de la Santa en el mismo deberían considerarse entre sus escritos (Narbonne 1915, 253). Desconozco si esta edición llegó a realizarse, aunque el mismo P. Miguel Angel publicó las fotografías de dos hojas en otro de los artículos contenidos en “La vie franciscaine en Espagne [...]”¹⁰

Los esfuerzos de Miguel Angel de Narbonne fueron continuados y completados por otro capuchino, el P. Fidèle de Ros. Sus investigaciones sobre Francisco de Osuna culminaron con la publicación en París en 1936, dentro de la colección *Études de Théologie Historique* del Institut Catholique de Paris, de su gran obra *Un maître de Sainte Thérèse. Le Père François d’Osuna. Sa vie, son oeuvre, sa doctrine spirituelle*, un grueso volumen de 704 páginas donde quedaba reunido todo su trabajo y publicaciones anteriores, entre ellas el estudio biográfico sobre Osuna que ya había aparecido en forma de libro (*Un maître de Sainte Thérèse. Le Père François d’Osuna*, París, 1934). Ros, que hizo sus estudios en el Institut Catholique de Toulouse, ciudad en cuyo convento capuchino vivió,¹¹ abrió su obra con una dedicatoria “Au Révérend Père Michel-Ange de Narbonne, en témoignage de filiale reconnaissance.” En el prefacio de su libro, Fidèle de Ros hacía un repaso de las escasas publicaciones previas que habían tratado o mencionado a Osuna, donde el lector de este artículo podrá encontrar algunos datos y referencias de interés secundario que he omitido aquí, afirmando taxativamente, y estaba en lo cierto, que solo el P. Miguel Angel había llegado a adquirir un conocimiento profundo de la obra castellana y latina de Osuna. Era el único que en verdad había realizado una investigación en profundidad sobre el franciscano, desplazándose no solo hasta el convento de San José de Ávila, como vimos, sino incluso, como nos cuenta Ros, hasta la ciudad andaluza de Osuna en un viaje infructuoso en busca de información en los archivos locales durante el año 1905. El propio Ros le agradeció poner a su disposición tanto su biblioteca como sus notas personales de trabajo (Ros 1936, IX-XV).¹² La obra de Ros sigue siendo, sin ninguna duda, el punto de partida para cualquier estudio que se realice sobre Francisco de Osuna. Incluye no solo una reconstrucción biográfica completa, a la que muy pocos datos se ha podido añadir posteriormente, sino también un estudio específico sobre cada una de sus obras y un amplio análisis sobre su doctrina espiritual. Aparte de una enorme

¹⁰ En concreto se encuentran en el correspondiente al año 17, números 9 y 10 (1913), tras las páginas 196 y 204, como láminas IX y X, que reproducen los folios 214r y 214v. El P. Miguel Angel avisa de que el ejemplar está incompleto, faltando varios folios (Narbonne 1915, 253). Tiempo antes de que el P. Miguel Angel consultara el ejemplar del *Tercer Abecedario* de Santa Teresa, se publicó la enorme obra de Gabriella Cunningham Graham, en la que podemos leer: “Amongst the most precious and touching of her relics, preserved by her nuns of Avila, is the venerable tome by Francisco de Osuna, whose yellow pages bear the traces of constant study. Whole passages are heavily scored and underlined, whilst on the margins a cross, a heart, a hand pointing (her favourite marks), indicate the quaint thoughts and tender conceits which seemed to her the most worthy of notice in the Gothic text.” (Cunninghame 1907, 100)

¹¹ Allí seguía viviendo todavía en 1952, cuando expresaba sus dudas sobre la obra filosófica de Unamuno (Guy 1989, 317).

¹² Ros también da cuenta de los proyectos frustrados de Francisco Rodríguez Marín (1855-1943) de escribir una biografía de Osuna y hacer una edición del *Norte de los estados* (Ros 1936, XIV). En el Archivo Rodríguez Marín, ubicado en la Biblioteca Central del CSIC (Madrid), se conserva una carpeta de trabajo (caja 16) de este con diversas notas sobre Francisco de Osuna y con información sobre su relación con el P. Miguel Angel; este archivo acabó de microfilmarse en 2006. El P. Miguel Angel también da cuenta de su relación con Rodríguez Marín, reproduciendo en una nota los datos biográficos apurados por aquel (Narbonne 1913, 1). Rodríguez Marín sí llegó a publicar un artículo en el diario *ABC* de Madrid en 25 de julio de 1909 (y luego en *El Universo* de 1-VIII-1909) con las conclusiones de su intento de reconstrucción familiar (López Santidrián 1998, 7), que aunque digna de tenerse en cuenta al ser una cuestión todavía no resuelta por la historiografía, no es, a mi juicio ni al de Ros (1936, 645-648), concluyente ni segura.

riqueza de información relativa a la determinación de las fuentes empleadas por Osuna, tema en el que sigue siendo imprescindible su consulta, contiene numerosos apéndices donde se examinan de forma crítica multitud de aspectos relativos a su persona y obra. Por supuesto, el título mismo de la obra, *Un maître de Sainte Thérèse*, nos sigue avisando de que el enfoque histórico general seguía dependiendo de una concepción de la historia de la espiritualidad española en la que la carmelita continuaba siendo el punto de referencia definitivo. A pesar de ello, solo en el último capítulo, el octavo, dedicado a “L’influence de François d’Osuna,” Ros aborda la cuestión de su presencia en la espiritualidad de la santa de Ávila. Aunque el capítulo tiene un enfoque muy amplio, pues trata numerosos autores y sigue las huellas de los escritos de Osuna fuera de España, la carmelita es claramente el centro de su interés: no en vano, el capítulo comienza afirmando taxativamente que “Le Père François d’Osuna fut le premier maître spirituel de sainte Thérèse. C’est là son plus brillant titre de gloire, ce n’est pas le seul” (Ros 1936, 607). A pesar de todo, es Osuna, y no Santa Teresa, el verdadero objeto de estudio de Fidèle de Ros, pues, finalmente, apenas ocupa ocho páginas con el estudio de la dependencia de Teresa respecto del franciscano, y en ellas se dedica básicamente a examinar de manera crítica algunas de las conclusiones a las que había llegado una década antes Gaston Etchegoyen (Ros 1936, 617-625).¹³ Doce años más tarde, Fidèle de Ros publicó un segundo libro, dedicado ahora al otro gran místico franciscano coetáneo de Osuna, Bernardino de Laredo. Su título, *Un inspireur de Sainte Thérèse. Le frère Bernardin de Laredo* (París, 1948), vuelve a apuntar en la misma visión histórica que mira a Santa Teresa, pero, de nuevo, estamos ante una monografía crítica dedicada a Laredo y al conjunto de su obra, no sólo la de carácter místico sino también la correspondiente a la medicina. El hecho de que apareciera publicado en la colección *Études de théologie et d’histoire de la spiritualité*, codirigida por Étienne Gilson, en la *Librairie Philosophique J. Vrin* de París, nos avisa de un contexto académico preciso que le reconocía un claro mérito científico, compartido por los carmelitas españoles (Sagrado Corazón 1950). Este libro de Ros tampoco ha sido superado, y su consulta debería ser irrenunciable para cualquier estudioso todavía hoy. *Maître e inspireur* fueron los calificativos empleados en su día por Morel-Fatio para referirse a Osuna y Laredo en relación con Santa Teresa. Con los estudios de Fidèle de Ros se cerraba un largo capítulo de la investigación sobre espiritualidad y literatura espiritual del siglo XVI. Gracias a él, el otrora olvido y vacío historiográfico, producto en buena medida de la censura y la prohibición inquisitorial (Pérez García 2012 y 2013), se había transformado en un territorio perfectamente conocido y transitable para los investigadores. Osuna ya estaba recuperado. Laredo también. Trabajos menores de Fidèle de Ros sobre otros autores, como Bernabé de Palma o fray Luis de Granada, completan una aportación científica insustituible.

2. Del olvido a la amnesia. Los «nuevos» modelos interpretativos de cuño romántico y sus secuelas en la investigación.

Hasta la década de 1930, la hegemonía del hispanismo francés y francófono sobre los estudios de historia de la espiritualidad y literatura espiritual española del siglo XVI fue absoluta. Otras tradiciones hispanistas, como la anglosajona o la alemana, ocuparon

¹³ El mismo lo reconoce: “En ce qui regarde sainte Thérèse, le regretté Gaston Etchegoyen, professeur au Lycée français de Madrid et fervent admirateur des Abécédaires, a déjà réalisé une étude consciencieuse, un travail exhaustif, accueilli avec enthousiasme dans les cercles d’Hispanisants. Ma tâche en est singulièrement facilitée. Elle consistera principalement à *revoir* et à *retoucher* quelques-unes des positions de son livre” (Ros 1936, 617). Las palabras en cursiva aparecen así en el propio texto del capuchino.

siempre un lugar marginal respecto de aquella, por más que los trabajos de Henry Charles Lea (1825-1909) o Edgar Allison Peers (1891-1952), entre los primeros, o de Eduard Boehmer (1827-1906) entre los segundos, no dejaron de conocerse, leerse e incluso, según qué casos, traducirse al castellano.¹⁴ Además, en lo que respecta a Francisco de Osuna fueron anteriores a los franceses, como el propio Morel-Fatio puso de manifiesto en su día. En 1931 apareció una traducción inglesa del *Tercer Abecedario* (Quirós García, 196), y al año siguiente un artículo de S. L. Franklin con una útil recapitulación biográfica, bibliográfica y temática sobre Osuna. A pesar de todo, su impacto sobre los modelos interpretativos imperantes a lo largo del siglo XX ha sido casi imperceptible.

Paradójicamente, y a pesar de su relevancia, las publicaciones de Miguel Angel de Narbonne y de Fidèle de Ros pasaron prácticamente desapercibidas en España, incluso para algunos de los estudiosos de Santa Teresa. Cuando hace años empecé mi investigación sobre Francisco de Osuna, apenas encontré dos ejemplares del libro de Ros sobre Osuna en bibliotecas de Madrid y Valladolid, ambos con las páginas todavía sin abrir; nadie había usado aquellos ejemplares en más de sesenta años. Es cierto que no suele faltar la referencia a Ros en las bibliografías sobre Santa Teresa (Jiménez Salas, 78; Madre de Dios & Steggink 1997, LXIX; 1982, vol. II.2, 849), aunque es muy raro encontrar citados los trabajos de Miguel Angel de Narbonne. Más comprensible es que ninguno de los capuchinos aparezcan recogidos en una bibliografía sistemática, esta vez sobre San Juan de la Cruz, que reunió en el año 2000 más de 6.300 títulos (Diego 2000).

Testimonios del desconocimiento en España de la obra de Fidèle de Ros se podrían aducir muchos. En un artículo titulado *Una figura olvidada* publicado en la edición andaluza del diario *ABC* del 11 de enero de 1953, se daba la noticia de que en la villa de Osuna se pondría el nombre de una calle al Padre Francisco de Osuna, cumpliendo así un viejo anhelo de Rodríguez Marín, oriundo de esta localidad. El autor del artículo, que por supuesto recuerda al que fuera director de la Biblioteca Nacional y cita al P. Mir, no tiene empacho en considerar al P. Bautista Gomis (responsable de la edición de la *Ley de amor santo* publicada por la BAC en 1948 dentro de la serie *Místicos Franciscanos Españoles*) como “mejor biógrafo” de Francisco de Osuna; a Ros no lo nombra. Doce años más tarde, el mismo periodista, Juan J. Rivera, volvió a publicar en el *ABC* de Andalucía de 12 de agosto de 1965 otro artículo sobre el franciscano con idéntico título, en el que, además de aportar varios datos históricos confusos o erróneos, comunica la siguiente noticia:

Un detalle curioso conviene hoy destacar, que tiene por protagonista a la olvidada figura, no menos esclarecida, de fray Francisco de Osuna. El ilustre franciscano minorita, cuyas obras sobre la Mística Hispano-Franciscana han trascendido más allá de las fronteras, es figura de actualidad por parte de investigadores y estudiosos, principalmente extranjeros [...] Hace unos días, unos investigadores alemanes, de Hamburgo concretamente, se desplazaron a Osuna con el solo objeto de conocer detalles íntimos de la vida del preclaro franciscano. Manifestaron tener más interés en conocer la vida y obra de fray Francisco que todo el cúmulo de arte que Osuna atesora. Y este es el detalle curioso: que vengan personas del extranjero expresamente a conocer quien en su propia patria chica apenas si es conocido.

¹⁴ No es este el lugar de hacer un repaso bibliográfico exhaustivo, pero no conviene olvidar los artículos de Franklin (1932), Green (1938) y Peers (1942). El libro de Calvert (1973) es un buen testimonio de la continuidad del interés del hispanismo anglosajón por la figura de Osuna. Los trabajos citados de Green y Peers deben leerse en relación con Sáinz Rodríguez (1927b).

Dejemos a un lado la feliz ignorancia que expresa y el lamentable estado que manifiesta respecto a la investigación en la España de entonces... Aunque el artículo no ofrece nombre alguno, suponemos que debía formar parte de esa expedición Hans-Jürgen Prien, quien precisamente leyó su tesis doctoral sobre *Francisco de Ossuna. Mystik und Rechtfertigung* en la facultad de teología evangélica de Hamburgo en 1967. Prien, que demuestra haber estudiado concienzudamente los escritos del franciscano, es uno de los últimos representantes del mundo académico germano que se ha interesado por Osuna;¹⁵ de nuevo, su trabajo ha sido ignorado por la historiografía.¹⁶

Los datos anteriores nos ponen sobre aviso de algunos de los males endémicos de la investigación sobre historia y literatura espiritual española moderna: la poca comunicación entre las distintas tradiciones europeas del hispanismo, la impermeabilidad del hispanismo francés respecto de las aportaciones de ingleses y alemanes con un reiterado desprecio a lo producido dentro de España, la proliferación de publicaciones que han descuidado sistemáticamente realizar revisiones bibliográficas serias y conocer las fuentes con un mínimo de profundidad; la inveterada incomunicación y mutuo recelo entre los ámbitos académicos eclesiásticos y civiles no ha sido tampoco el menor de los problemas. Esta situación ha llegado actualmente al paroxismo más extremo.

No obstante, el olvido de las investigaciones no solo de Narbonne y Ros sino también de otros muchos aquí citados, guarda también relación con el giro copernicano que se produce en el paradigma interpretativo dominante a finales de la década de 1930. Me refiero, naturalmente, a Marcel Bataillon (1895-1977) y a Américo Castro (1885-1972). El *Erasme et l'Espagne* (París, 1937) traslada conscientemente el eje de gravedad de la historia espiritual de la España del Quinientos desde Santa Teresa de Jesús a Erasmo de Rotterdam.¹⁷ El mismo Bataillon lo afirma en el primer párrafo del prefacio a la primera edición francesa, donde, tras admitir que la existencia del erasmismo en España era conocida, sin embargo, “Lo que no se sabe muy bien es que el erasmismo ocupe un lugar tan central en ella” (Bataillon 1966, VII); en el prólogo escrito en 1949 para la traducción española insiste en que ha tomado a Erasmo “como centro de perspectiva de mi libro” (Bataillon 1966, XIV). Tres largos capítulos dedicados a rastrear “la estela” y los “últimos reflejos” de Erasmo en la literatura española espiritual y profana (capítulos 11, 12 y 14) bastaron para crear el que sin duda es el tópico más recurrido y recurrente de toda la historiografía española contemporánea. Decenas, centenares de publicaciones, han repetido y lo siguen haciendo hasta el hastío, simplificando frecuentemente las tesis del propio Bataillon, el pretendido erasmismo de tal o cual autor, texto, afirmación, concepto o expresión. A pesar de múltiples aportaciones que han matizado, corregido, revisado o enmendado unos u otros aspectos de la obra del hispanista francés (Maravall 1956; Goñi 1986; Adeva 1984, 1990 y 1995; Villanueva 2008; Pérez García 2009 y 2014; etc.), la cascada de la comodidad y la autoridad ha terminado por anegar la bibliografía actual. La

¹⁵ No podemos olvidar los trabajos de Erika Lorenz.

¹⁶ A ello contribuyó, sin duda, que su tesis permaneciese inédita hasta fechas recientes (Hamburg, 2014). No obstante sí fue conocida hasta cierto punto en el mundo anglosajón: fue merecedora de una reseña de Roland H. Bainton, de Yale University, aparecida en *Church History* 37 (1968): 338; y es citada en Jones 1997, 83. En realidad, la única publicación accesible de Prien sobre Osuna ha sido durante casi medio siglo un artículo que vio la luz en 1972 en la *Zeitschrift für kirchengeschichte*.

¹⁷ Santa Teresa ocupa un lugar claramente secundario en el libro de Bataillon, a pesar de que este era consciente de la importancia dada por los estudiosos a la carmelita. De hecho, no duda en afirmar: “Como la espiritualidad española del siglo XVI ha sido estudiada en general con relación a Santa Teresa y a San Juan de la Cruz, la floración de literatura ascético-mística que se hace tan abundante hacia 1555 se ha tratado naturalmente como una fase preparatoria que anuncia, y no más, la gran producción dominada por la escuela carmelitana [...]”, cuando en realidad “La reforma carmelitana es, en realidad, un refugio que Santa Teresa y sus compañeros edifican para la oración mental amenazada.” (Bataillon 1966, 750)

cuestión conversa, que de hecho no es estudiada por Bataillon en el *Erasme et l'Espagne*, cobra también protagonismo en tanto que los judeoconversos son sugeridos por el hispanista como la clave explicativa que habría permitido la recepción del europeo erasmismo en la España rancia y supersticiosa de los cristianos viejos: una nueva piedad laica e interior difícilmente asumible por los españoles, pero que los conversos habrían aceptado con entusiasmo (Bataillon 1966, XIV, 180-182, 802-806).

Hay que decir que, en mi opinión, Bataillon fue de alguna manera arrastrado a esta posición por Américo Castro, al que le unía una generosa relación académica y de amistad. Los vínculos personales, conocidos y ejemplares, y su correspondencia, así permiten apuntarlo (Munari 2012). El prestigio de Bataillon apuntaló tal interpretación, asumida de forma general y aceptada sin mayor crítica incluso en el plano de la mentalidad de la sociedad española (un buen testimonio de ello en Nerva 1981, 6). En 1939 escribió Castro una serie de ensayos que vieron la luz diez años más tarde en Santiago de Chile, insistiendo en la vinculación del erasmismo y de la espiritualidad española en general con los conversos (Castro 1987, 7-11). Desde luego no es éste lugar para repetir o analizar con detalle la compleja, extensa y conocida obra de don Américo. Para lo que aquí nos interesa, remito a un excelente artículo de Teófanés Egido donde se estudia la evolución del pensamiento de Américo Castro sobre Teresa de Jesús, que emigra desde una imagen perfectamente comprensible en el contexto de los años veinte del siglo XX, a la Teresa Sánchez de Cepeda, judeoconversa y “expresión de un conflicto de castas,” visión que emerge en sus páginas entre las décadas de los cuarenta y cincuenta de la pasada centuria (Egido 1973), cuando ya el hallazgo de Narciso López (1946) había demostrado, efectivamente, que Teresa era nieta de judíos. Aquellos trabajos de Castro, reunidos en *Aspectos del vivir hispánico*, también traían a colación a Francisco de Osuna, sin conocer, por supuesto, la obra de Fidèle de Ros.¹⁸ El “ideal social y cristiano” del franciscano sería, según Castro, “ejemplo característico de la actitud espiritual de ciertos cristianos nuevos.” Con todo el respeto hacia don Américo, cuyo conocimiento de la obra del franciscano era escaso y parcial, su interpretación se ha demostrado equivocada (Pérez García 2012b).

El problema historiográfico planteado por las tesis de Bataillon y Castro es, no obstante, más complejo de lo que generalmente se entiende o admite. Por supuesto, si Teresa era conversa, difícilmente sería *La Santa de la Raza*, como la llamó en su biografía el P. Gabriel de Jesús (Madrid: Editorial Voluntad, 1929), haciéndose eco de inflamadas opiniones a cuyo origen luego volveré. Pero vayamos a la “Conclusión” del *Erasmus y España*, donde la que *a priori* se considera obligada incompatibilidad de España con unas ideas europeas como las de Erasmo se resuelve recurriendo a la aportación “étnica” semítica, ésas son las palabras empleadas por Bataillon (y después por Castro), de los judíos:

¿Cómo llegó ese cristianismo erasmiano a florecer en España más brillantemente que en otras partes? ¿Cómo pudo la libertad religiosa, aliada a un fervor místico, expresarse tan vigorosamente en este país en que la Inquisición estaba consolidando su poder? El enigma no es insoluble [...] no se explicaría la

¹⁸ La bibliografía de la edición española de *Erasmus y España* de 1966 sí recoge los trabajos de Miguel Angel de Narbonne y de Ros, que son citados en algún momento (Bataillon 1966, LXXXVII, C, 167, 170), aunque es evidente que se trata de menciones anecdóticas. No es un problema historiográfico menor el hecho de que las sucesivas ediciones de esta obra (que abarcan el largo periodo comprendido entre 1937 y 1991) hayan visto crecer incesantemente su aparato crítico y bibliografía sin proceder a una verdadera actualización del texto ni de sus planteamientos. Esta cuestión merece un estudio detenido que espero poder ofrecer en el futuro.

contribución española a la renovación cristiana del Renacimiento si se olvidara el legado oriental de la vieja España de las tres religiones. Una de las originalidades étnicas de la España moderna es la de ser la gran nación occidental que ha asimilado más elementos semíticos. Aquí se puede, al parecer, pasar un poco por alto la aportación árabe: ésta representó sobre todo su papel cultural entre el siglo XI y el siglo XIII. A fines del siglo XV el hecho cargado de consecuencias es la reciente cristianización de gran número de elementos judíos que ocupaban un lugar de primer orden en la burguesía comerciante, y que tenían lazos con la aristocracia [...] Pues bien - y en esto no se ha puesto hasta hoy la atención debida -, los cristianos nuevos venidos del judaísmo constituyeron un terreno de elección para las nuevas tendencias morales y místicas que la revolución espiritual del siglo XVI oponía al formalismo ceremonial, y que se encadenaban, pasando por encima de la Edad Media, por encima también de los orígenes cristianos, con la tradición de los Salmos y del profetismo hebreo. Al mismo tiempo que la Inquisición vigilaba sobre los conversos sospechosos de judaizar en secreto, y castigaba cruelmente a oscuras familias culpables de abstenerse de carne de cerdo, o de mudar de ropa los sábados, toda una porción selecta de clérigos de origen judío estaba luchando ardientemente, con Erasmo, en contra del «judaísmo» de las ceremonias, y predicando la libertad cristiana y el «dejamiento» a la inspiración divina. Ciertamente, este iluminismo no fue patrimonio exclusivo de los cristianos nuevos. De ellos, sin embargo, es de quienes parece haber tomado su vigor. Si el injerto erasmiano prendió también en el tronco español, se lo debe a esa savia. (Bataillon 1966, 802-804)

Late en esta explicación un principio racista profundamente interiorizado por el hispanismo y la intelectualidad francesa de la época, incluso en aquellos que sentían simpatías por España y han sido tildados de hispanófilos (Sáinz Rodríguez 1977, 13-15). No nos debe extrañar, menos a quien haya leído a tantos viajeros franceses por la España de los siglos XVIII o XIX, o recuerde aquel brutal artículo de Masson de Morvilliers († 1789) para la *Enciclopedia*. La tesis africanista sobre el origen común de las comunidades peninsulares y norteafricanas estaba en pleno vigor, en ella tuvo mucho que ver el mundo académico francés; hasta la década de 1960 el progreso científico no comenzó a derribarla (Cañete 2009). Hoy quizás sonriamos cuando en *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II* (París, 1949), Fernand Braudel, posiblemente el principal historiador francés del siglo XX, se refiere a “este curioso país que es España,” cuya población cristiana estaba “teñida de sangre mora,” la misma que explicaría “los ojos negros de los andaluces;” una “civilización ibérica [...] variedad particular de la civilización occidental,” que en el siglo XVI pretende “volver a ser Europa” (Braudel 2005, vol. II, 101, 193-194, 229), cosa que Braudel parecía no tener del todo clara: “[...] sigue en pie el viejo problema de si España forma o no parte de Europa” (Braudel 2005, vol. I, 249). Pero no nos equivoquemos. En ello tiene mucho que ver el océano de ignorancia y prejuicio extendido por la leyenda negra durante siglos (Perez 2009), cuya eficacia nos sigue sorprendiendo hoy. Y no menos real era la convicción clara del hispanismo francés acerca de su superioridad intelectual, en la que no faltaban tintes colonialistas (García Cárcel 2009, 29).¹⁹

¹⁹ Las palabras de Fernand Braudel glosando “La vida ejemplar de Marcel Bataillon” ante el embajador de España en Francia y un distinguido auditorio con motivo de su fallecimiento, no tienen desperdicio: “Bataillon era maestro en estas investigaciones. Pero Vds., no son, no somos Bataillon [...]” (Braudel 1981, 8)

Sigamos con la cita conclusiva del *Erasmus y España*. Personalmente, y considerando la importancia de la ley y la letra en la religión judía, jamás he entendido porqué un descendiente de judíos hubiese de tener una mayor aversión a las ceremonias religiosas que otro que no lo fuese. Quizás lata en esa opinión la creencia en un mayor carácter espiritual del judaísmo respecto del cristianismo, argumento demasiado vago y genérico como para merecer más atención. Aunque esa fue en su día la opinión de Rousselot cuando se preguntaba si el misticismo español podría proceder de la “filosofía árabe-española”, dado que la misma “predisposición mística” del “genio español” se constataba entre los “árabes,” una “raza poco filosófica” y sin vocación real por la racionalización, al igual que los españoles, un pueblo dominado por la imaginación y “el sentimiento religioso,” ambos de sangre calentada por el mismo sol ardiente que abrasaba las dos orillas del Estrecho de Gibraltar (Rousselot, 1-40). Tras negar que el misticismo español recordase el sufismo o la filosofía contemplativa y oriental de los árabes, concluía: “L’histoire nous confirme que l’heritage philosophique des Arabes passa directement aux mains des Juifs” (Rousselot, 40). No andaba muy lejos Miguel de Unamuno en 1895 cuando afirmaba refiriéndose a los españoles: “Pueblo fanático pero no supersticioso, y poco propenso a mitologías, al que cuadra mejor el monoteísmo semítico que el politeísmo ariano,” y en otro lugar, que “no fue la castellana una mística de razón raciocinante,” y de Santa Teresa que “la casta de la reformadora será fanática, no supersticiosa” (Unamuno, 104-105, 132).

En mi opinión, tanto Bataillon como Castro fueron víctimas no solo de prejuicios generalmente asumidos en su tiempo, sino también de la confusión que sobre el misticismo español seguía reinando. La opinión de Rousselot de que el misticismo era “la verdadera filosofía de España” (Rousselot, 55) dado que sus gentes, por su carácter, carecían de aptitud para el ejercicio de la razón, algo propio y característico de los franceses (Rousselot, 456), era, de hecho, muy similar a la del Miguel de Unamuno de *En torno al casticismo* (1895), un libro que tanto gustara a Bataillon, del que repite la idea de la “inquisición inmanente” como constitutiva de la sociedad española (Bataillon 1966, 383, 491; Unamuno, 150, 165), y que utiliza en su conclusión del *Erasmus y España* para avalar su tesis de la existencia de esa “España ariscamente antieuropea, enemiga de las novedades, temerosa siempre de «perder su yo»,” manifestada, naturalmente de forma primitiva y brutal, en la guerra civil de 1936-1939 (Bataillon 1966, 805). De modo que la espiritualidad española en general, y con ella Santa Teresa, se acabarían comprendiendo por una cuestión básicamente racial, determinada por el carácter de los pueblos, que sería lo que explicaría sus realizaciones culturales. El poso ideológico, que no es otro que el del nacionalismo y racismo románticos, predominante en la cultura decimonónica europea, era compartido también en España por autores conservadores e integristas (Pérez García 2005, 13-17); solo variaba el orden y la combinación de los ingredientes: si para éstos la mística era la mejor expresión de una raza limpia de sangre infecta cuya fe había sido cien veces demostrada en la defensa del catolicismo frente al Islam y el protestantismo, para aquellos sólo era comprensible precisamente por lo menos español de todo, por la sangre judía que soterrada y necesariamente debía ser la que animaba todo lo que no fuese fanatismo y comportamiento primitivo, cualidades básicas de los españoles, como asumía el conjunto de la intelectualidad francesa. Cuanto menos judío, más español; cuanto más español, la religión se volvería más primaria, más africana, más alejada de la mística. Y Santa Teresa podía ser bien la santa de la raza y la mejor expresión del “genio español” (Rousselot, 491), bien la mujer capaz de expresar maravillosamente su individualidad e interioridad solo gracias a su “tradición semítica” como quería Castro (Egido 1973, 87), bien la constructora de un refugio secreto, llamado Carmen descalzo,

para la oración mental amenazada por la España atávica del inquisidor Fernando de Valdés, como creía Bataillon.

La doctrina de los caracteres nacionales, o del principio de las nacionalidades como en algún pasaje la denomina el inefable Rousselot, dominaba los paradigmas interpretativos europeos en numerosos campos de la ciencia. Y este no era una excepción. El delirio del nacionalismo había invadido Europa, también la africana España, queriéndose explicar toda producción cultural en función de los supuestos caracteres nacionales de cada pueblo, generados a lo largo de los siglos por la interacción entre el hombre (la raza), el medio ambiente y la historia. Esta visión, perfectamente diseñada en Herder y Fichte, fue interiorizada hasta bien entrado el siglo XX por intelectuales que iban desde las posiciones más reaccionarias hasta otros tildables de progresistas y que se consideraban a sí mismos racionalistas y librepensadores. De esta manera se fraccionó toda manifestación cultural del pasado para su estudio en función de las fronteras políticas o mentales de cada nacionalismo. Esto también sucedió con la mística. De modo que cuando Rousselot dedicó un capítulo al estudio de “Le mysticisme espagnol comparé aux principales écoles du mysticisme chrétien”, interesado por dilucidar sus parecidos con “manifestaciones análogas,” determinó que es distinto al francés por predominar en este la razón (naturalmente...); antitético con el italiano como se diferencia el *Apocalipsis* del *Cantar de los Cantares*; y disímil con el alemán por ser esta expresión del “genio alemán” y Santa Teresa del “genio español” (Rousselot, 465-467, 482, 491). Así de sencillo. Pero es que el mismísimo Unamuno, europeísta y hombre de espíritu cosmopolita donde los haya, no vaciló en diferenciar la mística italiana del siglo XIII de la española del XVI con argumentos de la misma índole (Unamuno, 138-139),²⁰ considerando la mística castellana como la más cumplida “revelación del alma castellana,” expresión insuperable del “individualismo místico” de la “casta,” “la casta de la reformadora (Santa Teresa),” que no fue “una mística de razón racionante” (Unamuno, 126, 131, 132), como también pretendiera Rousselot. La mística castellana, su literatura, los grandes místicos y sus religiosos no serían, pues, para Unamuno, más que la expresión del “espíritu castellano” (Unamuno, 82), porque, para él, “el espíritu colectivo de un pueblo,” “el *Volkgeist*,” existía (Unamuno, 167).

Dado que, como acertadamente se ha escrito, “desde la magnífica monografía de M. Bataillon, la espiritualidad española se ha estado escribiendo «sub specie Erasmi», y se siguen repitiendo como indiscutibles no pocos tópicos que el insigne hispanista francés había superado al fin de sus días” (Andrés Martín 1994, 282), aquellas semillas románticas se han esparcido por doquier, haciendo imprescindible, hoy día más que nunca, recuperar la memoria de cómo se ha construido este campo de estudios para comprender qué se está escribiendo.

3. Volviendo a Santa Teresa y Osuna.

Desde mediados del siglo XX las publicaciones de carácter histórico sobre los procesos de reforma de las órdenes religiosas y sus espiritualidades entre los siglos XIV y XVI se han multiplicado, mostrándonos una realidad antes desconocida. También se ha podido reconstruir con precisión la cadena de la literatura espiritual escrita en la Península Ibérica y mostrar su engarce en el tronco común de la tradición cristiana (Pérez García

²⁰ Dice Unamuno: “Resaltan los caracteres de la eflorescencia religiosa de España cuando se la compara con otra: la de Italia, por ejemplo. Siguió ésta a la renovación comunal italiana de los siglos X al XII, brotando popularísima de la masa, mezclándose con ensueños apocalípticos de renovación social [...] El símbolo religioso italiano son los estigmas de Francisco, señales de crucifixión por redimir a sus prójimos; el castellano, la transverberación del corazón de Teresa [...]” (Unamuno, 138).

2014). Ya Robert Ricard, que sí se molestó en leer a Fidèle de Ros (Ricard, 194), lo sugirió en su día (Ricard, 9-21), aunque de forma ciertamente insuficiente. M. Andrés Martín ha sido quien mejor ha sabido recoger los frutos de esas investigaciones (1975 y 1994); de hecho, solo gracias al basamento representado por los libros de Ros pudo plantear su nuevo paradigma interpretativo, en que las síntesis franciscanas de la mística recogida de Osuna, Laredo y Palma de las décadas de 1520 y 1530 son piedra angular. Por otra parte, el enorme y positivo desarrollo de la investigación en el área de la Historia Social de la España de los siglos XV, XVI y XVII, nos ofrece numerosas vías de resolución para la cuestión de la relevante presencia de los judeoconversos en la literatura castellana, más allá de las añejas luchas de castas y los rancios espíritus nacionales. Estamos, por tanto, en magnífica situación de progresar. En este trabajo, simplemente, se han querido abrir algunas ventanas por las que mirar. Porque lo que es cierto es que a Teresa, aquella monja carmelita abulense nieta de judíos toledanos, su tío Pedro de Cepeda le regaló en el otoño de 1538 el *Tercer Abecedario* cuando iba camino de Becedas (Madre de Dios & Steggink 1982, vol. I, 237-240), y ella leyó a ese franciscano que se apellidó Osuna...

Obras citadas

- Adeva Martín, Ildefonso. "Fray Juan de Zumárraga: *Regla cristiana breve*." *Hispania Sacra* 47 (1995): 109-117.
- "Observaciones al supuesto erasmismo de fray Juan de Zumárraga. Edición crítica de la *Memoria y Aparejo de la buena muerte*." En Josep-Ignasi Saranyana et alii dirs. *X Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1990. Vol. 2, 811-845.
- "Erasmus, Venegas y Bataillon." *Revista Española de Teología* 44 (1984): 397-493.
- Andrés Martín, Melquiades. *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994.
- *Los recogidos. Nueva visión de la mística española (1500-1700)*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1975.
- Arcelus Ulibarrena, Juana María. *Floreto de Sant Francisco [Sevilla, 1492]. Fontes Francescani y Literatura en la península Ibérica y el Nuevo Mundo. Estudio crítico, texto, glosario y notas*. Madrid: Fundación Universitaria Española & Universidad Pontificia de Salamanca, 1998.
- "Correspondencia inédita del P. José María de Elizondo († 1922): historia de una polémica." *Archivo Ibero-Americano* 55 (1995): 265-320.
- Baruzi, Jean. *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 1991.
- Bataillon, Marcel. *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1966 [1a ed. 1937].
- Braudel, Fernand. *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*. México: Fondo de Cultura Económica, 2005 [1a ed. 1949].
- "La vida ejemplar de Marcel Bataillon." *Cuadernos de investigación histórica* 5 (1981): 8-13.
- Calvert, Laura. *Francisco de Osuna and the spirit of the letter*. Chapel Hill: University of North Carolina, 1973.
- Cañete Jiménez, Carlos. *El origen africano de los iberos. Una perspectiva historiográfica*. Tesis doctoral defendida en la Universidad de Málaga, 2009.
- Castro, Américo. *Aspectos del vivir hispánico*. Madrid: Alianza Editorial, 1987 [1a ed. 1949].
- Conde, Carmen. *Al encuentro de santa Teresa*. Murcia: Editora Regional de Murcia, 1987.
- Cunninghame Graham, Gabriela. *Santa Teresa. Her life and times*. London: Eveleigh Nash, 1907 [1a ed. 1894].
- Diego Sánchez, Manuel. *San Juan de la Cruz. Bibliografía sistemática*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2000.
- Egido, Teófanos. "La novedad teresiana de Américo Castro." *Revista de espiritualidad* 32 (1973): 82-94.
- Etchegoyen, Gaston. *L'amour divin. Essai sur les sources de Sainte Thérèse*. Bordeaux-Paris: Feret & Fils, Éditeurs; E. de Boccard, 1923.
- Franklin, S. L. "Francisco de Osuna. A complementary study." *Bulletin of Spanish Studies* 9 (1932): 158-168.
- García Cárcel, Ricardo. "Reflexiones sobre el hispanismo francés." En Francisco García González ed. *La historia moderna de España y el hispanismo francés*. Madrid: Marcial Pons, 2009. 29-47.
- Goñi Gaztambide, José. "El erasmismo en España." *Scripta theologica* 18 (1986): 117-155.

- Green, Otis H. "The Historical Problem of Castilian Mysticism." *Hispanic Review* 6 (1938): 93-103.
- Groult, Pierre. *Los místicos de los Países Bajos y la literatura espiritual española del siglo XVI*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1976 [1a ed. 1927].
- Guy, Alain. "La trama filosófica-teológica en «Del sentimiento trágico de la vida»." En M^a. Dolores Gómez Molleda ed. *Actas del Congreso Internacional del Cincuentenario de Unamuno*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1989. 317-329.
- Hatzfeld, Helmut. *Estudios literarios sobre mística española*. Madrid: Gredos, 1968 [1a ed. 1955].
- Hoornaert, Rodolphe. *Sainte Térèse écrivain*. Lille-Paris-Bruges: Desclée de Brouwer, 1925.
- Jiménez Lozano, José. "Prólogo a la edición castellana." En Jean Baruzi. *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 1991. 7-31.
- Jiménez Salas, María. "Santa Teresa de Jesús: Bibliografía fundamental." *Cuadernos bibliográficos* 6 (1962): 3-86.
- Jones, John N. "Honey without God: Francisco de Osuna's Higer Memory." En Ann L. Mackenzie ed. *Spain and its Literature. Essays in Memory of E. Allison Peers*. Liverpool: Liverpool University Press, 1997. 77-88.
- López Santidrián, Saturnino. "Introducción." En Francisco de Osuna. *Tercer Abecedario Espiritual*. Madrid: BAC, 1998. 5-82.
- Lorenz, Erika. *Francisco de Osuna. ABC des kontemplativen Betens*. Herder, 2002.
- "Francisco de Osuna: Die Kunst des Betens." *Christliche Innerlichkeit* 16 (1981): 40-47, 86-97, 157-175, 207-226, 286-298.
- Maravall, José Antonio. "La idea del cuerpo místico en España antes de Erasmo." *Boletín informativo del Seminario de Derecho Político de la Universidad de Salamanca* (1956): 29-44.
- Menéndez Pelayo, Marcelino. *La mística española*. Madrid: Afrodisio Aguado, 1956.
- *La ciencia española*. Santander: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1953-1954. 3 vols.
- Morel-Fatio, Alfred. "Les lectures de sainte Thérèse." *Bulletin hispanique* 10 (1908): 17-67.
- Munari, Simona ed. *Epistolario. Américo Castro y Marcel Bataillon (1923-1972)*. Madrid: Biblioteca Nueva & Fundación Xavier Zubiri, 2012.
- Narbonne, Miguel-Angel. "Ossuna et Duns Scot ou la mystique de Saint François." *Études franciscaines* 22 (1909): 607-634; 23 (1910): 293-311 y 424-443; 24 (1910): 266-288; 25 (1911): 169-190.
- "La vie franciscaine en Espagne entre les deux couronnements de Charles-Quint ou le premier Commissaire Général des provinces franciscaines des Indes Occidentales." *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos* 26 (1912): 157-214 y 345-404; 28 (1913): 167-225; 29 (1913): 1-63 y 157-216; 31 (1914): 1-62; 32 (1915): 193-253.
- Nerva, Marqués de. "Homenaje póstumo a Marcel Bataillon." *Cuadernos de investigación histórica* 5 (1981): 5-7.
- Orcibal, Jean. *San Juan de la Cruz y los místicos renano-flamencos*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1987 [1a ed. 1966].
- Peers, Edgar Allison. "Notes on the Historical Problem of Castilian Mysticism." *Hispanic Review* 10 (1942): 18-33.
- Perez, Joseph. *La leyenda negra*. Madrid: Gadir, 2009.

- Pérez García, Rafael M. "Communitas Christiana. The sources of Christian Tradition in the Construction of Early Castilian Spiritual Literature, ca. 1400-1540." En Natalia Maillard Álvarez ed. *Books in the Catholic World during the early modern period*. Leiden & Boston: Brill, 2014. 71-113
- "La obra de Francisco de Osuna y la censura." En Eugenia Fosalba & María José Vega eds. *Textos castigados. La censura literaria en el Siglo de Oro*. Bern: Peter Lang, 2013. 119-148.
- "Entre el conflicto y la memoria devota. La cronística franciscana ante la crisis espiritual de la Orden en la España del Quinientos." En Ángela Atienza López ed. *Iglesia memorable. Crónicas, Historias, escritos... a mayor gloria. Siglos XVI-XVIII*. Madrid: Sílex, 2012a. 361-386.
- "El tema de la crítica al clero en la obra de Francisco de Osuna en el contexto del pensamiento católico reformista pretridentino." En Enrique Soria Mesa & Antonio J. Díaz Rodríguez eds. *Iglesia, poder y fortuna. Clero y movilidad social en la España moderna*. Granada: Comares, 2012b. 139-189.
- "Formas interiores y exteriores de la religión en la Baja Andalucía del Renacimiento. Espiritualidad franciscana y religiosidad popular." *Hispania Sacra* 61 (2009): 587-620.
- "La censura y la espiritualidad española del Renacimiento. Razones doctrinales y elementos históricos para el conflicto." *Cultura Escrita & Sociedad* 7 (2008): 13-36.
- *La imprenta y la literatura espiritual castellana en la España del Renacimiento*. Gijón: Trea, 2006.
- *Sociología y lectura espiritual en la Castilla del Renacimiento, 1470-1560*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 2005.
- "El castillo en la frontera cultural del Renacimiento." En *V Estudios de Frontera. Congreso Internacional Las Fronteras. Funciones de la red castral fronteriza*. Jaén: Diputación Provincial de Jaén, 2004. 597-606.
- Prien, Hans-Jürgen. "Ein spanischer Katechismus aus dem Jahre 1529 von Francisco de Ossuna." *Zeitschrift für kirchengeschichte* 83 (1972): 365-390.
- *Francisco de Ossuna. Mystik und Rechtfertigung. Ein Beitrag zur Erforschung der spanischen Theologie und Frömmigkeit in der ersten Hälfte des sechzehnten Jahrhunderts*. Hamburg, 1967.
- Quirós García, Mariano. *Francisco de Osuna y la imprenta (Catálogo Biobibliográfico)*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2010.
- Ricard, Robert. *Estudios de literatura religiosa española*. Madrid: Gredos, 1964.
- Rousselot, Paul. *Les mystiques espagnols*. París: Librairie Académique Didier et Cie, Libraires-éditeurs, 1867.
- Ros, Fidèle de. *Un inspirateur de Sainte Thérèse. Le frère Bernardin de Laredo*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1948.
- "Influencia de Francisco de Osuna en Laredo y los Mártires". *Archivo Ibero-Americano* 11 (1943): 378-390.
- *Un maître de Sainte Thérèse. Le Père François d'Osuna. Sa vie, son oeuvre, sa doctrine spirituelle*. Paris: Gabriel Beauchesne, Éditeur, 1936.
- "Barnabé de Palma". En Marcel Viller ed. *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et Histoire*. Paris: Gabriel Beauchesne, 1935. Fasc. IV, 1247.
- Sagrado Corazón, Enrique del. "Una aportación del P. Fidele de Ros a la Historia de la Espiritualidad española: su obra sobre Bernardino de Laredo, O.F.M." *Revista de espiritualidad* 9 (1950): 228-237.

- Sáinz-Rodríguez, Pedro. *La siembra mística del cardenal Cisneros y las reformas en la Iglesia*. Madrid: Universidad Pontificia de Salamanca & Fundación Universitaria Española, 1979.
- "Presentación del Centro de Cooperación hispanista." En Marcel Bataillon. *El hispanismo y los problemas de la historia de la espiritualidad española*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1977. 3-17.
- "Menéndez Pelayo, historiador y crítico literario." En Marcelino Menéndez Pelayo. *La mística española*. Madrid: Afrodisio Aguado, 1956. 7-127.
- *Introducción a la historia de la literatura mística en España*. Madrid: Espasa, 1984 [1a ed. 1927a].
- "El problema histórico del misticismo español." *Revista de Occidente* 15 (1927b): 324-346.
- Madre de Dios, Efrén de la & Steggink, Otger. "Bibliografía teresiana." En Santa Teresa de Jesús. *Obras Completas*. Madrid: BAC, 1997. XXXVII-CXVII.
- *Santa Teresa y su tiempo*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1982. 2 vols.
- Unamuno, Miguel de. *En torno al casticismo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1996 [1a ed. 1895].
- Vega, María José. "Escandaloso, ofensivo y malsonante. Censura y vigilancia de la prosa espiritual en la España del Siglo de Oro." *Criticón* 120-121 (2014): 137-154.
- Villanueva Fernández, Juan Manuel. "¿Erasmismo o teología española del siglo XVI?" En Ruth Fine & Santiago López Navia eds. *Cervantes y las religiones*. Madrid-Frankfurt: Universidad de Navarra & Iberoamericana & Vervuert, 2008. 301-326.